

UNIVERSITY OF COPENHAGEN



## **Paulus i Aristoteles' hønsegård Dåb og genealogi i Galaterbrevet**

Buch-Hansen, Gitte

*Published in:*  
Dansk Teologisk Tidsskrift

*Publication date:*  
2014

*Document version*  
Også kaldet Forlagets PDF

*Citation for published version (APA):*  
Buch-Hansen, G. (2014). Paulus i Aristoteles' hønsegård: Dåb og genealogi i Galaterbrevet. *Dansk Teologisk Tidsskrift*, 77(1), 9-26.

## Paulus i Aristoteles' hønsegård

### Dåb og genealogi i Galaterbrevet<sup>1</sup>

*Professor m.s.o., ph.d.*

*Gitte Buch-Hansen*

*Abstract:* In modern kinship, biology represents the norm and adoption the exception. But in Greek antiquity and in Roman Hellenism, we face a tension between the patrilinear ideology and the fact that only in the case of the mother, biological parenthood could be established. In order to make up for this ideological deficit, adoption came to be ranked higher than biology. Through rituals of sacrifice and cleansing, the child was separated from the mother, adopted by the father and incorporated into his lineage. However, Second Temple Judaism represents an exception to this tradition. Apparently, being of Abraham's seed was too strong an identity marker to be dispensed with. The article demonstrates how Paul – as the apostle to the Gentiles – navigates between Jewish genealogy and Hellenistic ideas about generation. The solution to Paul's predicament is found in 1 Cor 15:45: as spiritualized body, Christ has literally become Abraham's seed. Thus, through their reception of Christ's spirit in baptism, believers are incorporated into the Abrahamic lineage. But in order to understand the ethnic reconfiguration which takes place in Pauline baptism, we must have recourse to Aristotle's reflections on poultry farming in his treatise, *De Generatione Animalium*.

*Key words:* Abraham – Aristotle – genealogy – patrilinearity – ethnicity – baptism

I kommentarerne til Galaterbrevet 3 bliver der ofte gjort opmærksom på spændingen mellem de forskellige løfter, som Gud giver Abraham i Første Mosebog. Det er således ikke tilfældigt, hævder man, at Paulus bruger 1 Mos 12,3, hvor Herren lover Abraham, at i ham "skal alle jordens slægter velsignes", og altså *ikke* refererer til 1 Mos 17,4, hvor Gud indgår en pagt med Abraham og lover ham, at han skal blive

---

1. Denne artikel er en let bearbejdet version af min tiltrædelsesforelæsning som professor m.s.o. ved Afdeling for Bibelsk Eksegese, Det Teologiske Fakultet, Københavns Universitet d. 13.04.2012. Jeg har i artiklen tilstræbt at opretholde forelæsningsens mundtlige form.

*fader* til en mængde folkeslag (LXX: καὶ ἔση πατήρ πλήθους ἐθνῶν). Det er blevet foreslået, at Paulus undgår den sidste version af løftet, fordi velsignelsen her knyttes specifikt til Abrahams biologiske afkom og altså ikke *alle* folkeslagene, og derudover fordi den indgæede pagt i 1 Mos 17 besegles med den omskærelse, som Paulus mener, hedningerne ikke behøver.<sup>2</sup> Men i den gammeltestamentlige religion handler Guds og fædrenes velsignelse primært om genealogi og arvefølge. I samfund, hvor produktionen var baseret på agerbrug og dyrehold, var det centralt, at ejendommen ikke blev spredt på flere arvinger. Arvefølgen var derfor unilineær, dvs. at det var den søn, der modtog faderens velsignelse, som blev regnet for arving.<sup>3</sup> Set i det lys kommer begge versioner af Guds løfte til Abraham alligevel til at handle om genealogi. Hvis vi lige kaster et blik på et af de andre steder i brevene, hvor Paulus er engageret i spørgsmålet om genealogi, nemlig Rom 9, bliver det klart, at også for Paulus er valget af den legitime arving betinget af faderens velsignelse. Derfor blev det – efter Guds vilje, men med Rebeccas hjælp – ikke Esau, den ældste, men Jakob, den yngste, som modtog den velsignelse, der indskrev ham i israelitternes genealogi.

Når Paulus i Galaterbrevet understreger, at opfyldelsen af løftet til Abraham *ikke* har noget med omskærelsen at gøre, ligger han på linje med den holdning, som vi finder i det pseudepigrafe skrift Jubilæerbogen (2. årh. f.v.t.). Ifølge Jubilæerbogen var det ikke muligt at konvertere til jødedommen gennem dét at blive omskåret. Ja, det var overhovedet ikke muligt for en hedning at *blive* jøde, eftersom det fysiske slægtskab med Abraham, når det gjaldt den jødiske identitet, var *sine qua non*. I bogen *Contesting Conversion: Genealogy, Circumcision and Identity in Ancient Judaism and Christianity* (2011) beskriver Matthew Thiessen, hvorledes jødedommen i hellenistisk tid (2. årh. f.v.t. til og med 1. årh. e.v.t.) var karakteriseret af flere også modstridende bud på den jødiske identitet.<sup>4</sup> Ikke alle jøder bakkede op om den ekspansionspolitik, der kom til at præge hasmonæernes dynasti (134-63 f.v.t.), og som ikke bare angik landet, men også folket. Hasmonæerne inkluderede de erobrede nabofolk i jødedommen og mærkede dem med omskærelsens tegn (Thiessen, 67-69). Denne åbning af jødedommen blev mødt med en reaktion, som den vi ser i Jubilæ-

2. Se fx James D. G. Dunn, *The Epistle to the Galatians* (London: A & C Black Publishers 1993), 164.

3. Pamela Eisenbaum, "A Remedy for Having Been Born of a Woman: Jesus, Gentiles and Genealogy in Romans", *JBL* 123 (2004), 671-702 (683). Se også Nancy Jay, "Sacrifice, Descent and the Patriarchs", *VT* 38 (1988), 52-70 (53; 56; 63).

4. Matthew Thiessen, *Contesting Conversion: Genealogy, Circumcision and Identity in Ancient Judaism and Christianity* (Oxford: Oxford Scholarship Online 2011), 67-69. Jeg takker min gammeltestamentlige kollega Anne Katrine de Hemmer Gudme for at have gjort mig opmærksom på Thiessens bog.

erbogen, der insisterede på, at omskæring gjorde ingen jøde. Kun de, der var af Abrahams blod og sæd, var jøder. Genealogien måtte være i orden: "God's creation contains inalterable lines between the nations and the seed of Jacob" (71).

Også i den jødiske diaspora blev jødedommens grænser forhandlet. I skriftet *De Migratione Abrahami* opponerer den jødiske filosof og ekseget Filon af Alexandria (20 f.v.t. - 50 e.v.t.) mod en gruppe, som allegoriserede den jødiske identitet (*Mig* 89-94).<sup>5</sup> Allegoristerne hævdede, at når blot tegnenes mening og intentionalitet var opfyldt, behøvede man ikke længere deres sociale og kropslige manifestationer; hvis fx hjertet var omskåret – dvs. begæret var overvundet og "afskåret" – så var den fysiske omskæring af sekundær betydning. Filon vendte sig mod denne tendens; selv for allegoriens mester var der åbenbart en grænse, når det gjaldt den jødiske identitet.<sup>6</sup> Spørgsmålet er nu, hvordan Paulus manøvrerede mellem de forskellige tendenser, der karakteriserede jødedommen i hellenistisk tid.

I protestantisk eksegese har man ment, at Paulus kørte jødedommen ud på et genealogisk sidespor sammen med Ismael og Esau for i stedet at indsætte Kristus som Abrahams eneste legitime arving. Allegoriseringen af fortællingen om Sara og Hagar i Gal 4,21-31 kunne tages til indtægt for en sådan læsning. Også Paulus' diskussion af, hvem der regnes for Abrahams efterkommere i Rom 9,8, kan læses som en eksklusion af Israel som kødets børn (τὰ τέκνα τῆς σαρκός) til fordel for løftets allegoriske børn (τὰ τέκνα τῆς ἐπαγγελίας).<sup>7</sup> Paulus

5. Philo, *De Migratione Abrahami* oversat af F. H. Colson & G. H. Whitaker, *Philo in Ten Volumes* IV (Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press 1932 (1968)), 123-269.

6. Også Jubilæerbogen kunne tale metaforisk om hjertets omskærelse (1,23): "Jeg fjerner deres hjertes forhud og deres afkoms hjertes forhud og skaber dem en hellig ånd og renser dem, så de ikke skal vende sig bort fra mig, fra denne dag og indtil evig tid" (Bent Noack, "Jubilæerbogen", *De Gammeltestamentlige Pseudepigrapher* (København: Gads Forlag 1958-76, fotografisk genoptryk 2002), 190). Men dette betyder på ingen måde, at Jubilæerbogen dispenserer for omskæringen af genitalier – jf. Thiessen (2011), 72: "Apart from this prologue, references to circumcision in *Jubilees* are to genital circumcision, demonstrating that the metaphorical reference to circumcision in *Jub* 1:23 does not undermine the significance of the physical rite".

7. I den prisopgave, som jeg skrev sammen med Anne Vig Skoven, *Det nye perspektiv på Paulus og Romerbrevet kap. 9-11. En kritisk stillingtagen til forskningen i Romerbrevet kap. 9-11 siden W. G. Kümmels Forschungsbericht fra 1977* (1999, upubliceret, men tilgængelig via Det Kongelige Bibliotek) har vi redegjort for den semantiske fleksibilitet, som præger Rom 9, for de forskellige fortolkningstraditioner, som denne fleksibilitet har åbnet for, og for fortolkernes konfessionelle bias. Se også Anne Vig Skoven, "Romerbrevet kap. 9-11 som eksegetisk spejl og gåde" *DTT* 65 (2002), 15-39 og Gitte Buch-Hansen, "Dobbeltperspektivet i Romerbrevet kap. 9-11. Et forsøg på med udgangspunkt i receptionshistorien at komme med et aktuelt bud på en eksegese af Rom 9-11", *DTT* 65 (2002), 81-107.

var altså at forstå på linje med de jødiske allegorister, som vi hører om hos Filon. Jeg skal imidlertid forsøge at vise, at Paulus finder en løsning, som både tilfredsstiller Jubilæerbogens strenge krav til genealogien, og som kommer allegoristernes lige så strenge krav til hjertets omskæring i møde. Ifølge Jubilæerbogen gjorde omskæringen ingen jøde, men det gjorde det at have Abrahams tro isoleret set heller ikke. Det gjorde til gengæld – ifølge den læsning, som jeg skal præsentere her – den dåb, hvor Gud kvitterede for troen med at skænke Kristi ånd. Men når Paulus kan argumentere for, at hedningernes genealogi i dåben bliver bragt i orden, melder spørgsmålet om den omskæring, hvormed Abraham kvitterede for løftet (1 Mos 17,23), sig med dobbelt kraft. Modstanderne af den paulinske mission, hvem de så end måtte have været, har med deres krav om hedningernes omskæring haft en meget stærk sag, men det skal vi i slutningen af artiklen vende tilbage til.

I Filipperbrevet 3,5-6 fremhæver Paulus sin fortid som en farisæer, der ivrigt forsvarede Israels grænser: han var ifølge sin egen beskrivelse “omskåret på ottendedagen, israelit af fødsel, af Benjamins stamme, hebræer af hebræere, lovtro farisæer, ivrig forfølger af kirken, uangribelig i lovretfærdighed”. Overhovedet var det denne passage, som fik den tyske nytestamentler Werner Georg Kümmel til i monografien *Römer 7 und die Bekehrung des Paulus* at sætte spørgsmålstejn ved den protestantiske forestilling om Paulus’ omvendelse som et opgør med den jødedom, der foreskrev et liv under lovens åg.<sup>8</sup> I lyset af Filipperbrevet, hævdede Kümmel, var det ikke muligt at forstå Rom 7 selvbiografisk – og slet ikke som et paulinsk opgør med loven. Det kunne altså se ud som om, der er mere kontinuitet i Paulus’ *vita*, end vi plejer at antage. Jeg skal forsøge at vise, at den Paulus, der som farisæer var stolt over sin genealogi og som ivrede for loven, er den ene og samme Paulus, som blev hedningernes apostel. For at forstå dette må vi imidlertid begive os ind i rum, hvor eksegeter kun sjældent sætter deres fødder. Først må vi lægge vejen forbi Aristoteles’ hønsegård, hvor vi skal kigge nærmere på antikkens forestillinger om forplantningen. Derefter må vi aflægge et religionshistorisk besøg i antikkens køkken for at studere den patrilineære genealogi. Først derefter kan vi vende tilbage til teologiens vante gemakker og give os i kast med eksegesen af de paulinske breve.

8. Werner Georg Kümmel, *Römer 7 und die Bekehrung des Paulus* (Leipzig: J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung 1929).

## 1. Antikkens teorier om forplantningen. Et visit i Aristoteles' hønsegård

Skønt *De Generatione Animalium* er baseret på Aristoteles' årsagslære, hører skriftet bestemt ikke til den fagfilosofiske kanon. For mig at se er der dog tale om et nøgleværk, hvis vi ønsker at forstå antikkens og den vestlige verdens kulturhistorie, fordi Aristoteles her kobler sine metafysiske grundkategorier til kønnet.<sup>9</sup> Aristoteles' aktive årsager – den virkende, den formale og den finale – samles i én *fornuftig* årsag, som kønnes maskulint, mens den passive *materielle* årsag kønnes feminint.<sup>10</sup> Ved hjælp af kønnet hierarkiseres kategorierne, hvorpå de indskrives i kroppen og forankres i den sociale orden (*Gen. An.* 715a1-10; 766a31-66b8).<sup>11</sup>

I afhandlingen om dyrenes forplantning argumenterer Aristoteles mod den hippokratiske traditions forståelse af forplantningen. De to modeller er af eftertiden blevet betegnet henholdsvis *epigenesen* for Aristoteles' vedkommende og *pangenesen* for den hippokratiske tradition. Ifølge den pangenetiske model bidrog mænd og kvinder ligeligt til barnet gennem deres sæd, som bestod af vævsfragmenter fra alle kroppens dele. Mandens væv var opløst i den sædvæske, der skulle transportere vævet til kvindens livmoder, hvor menstruationsblodet indeholdt hendes sæd.<sup>12</sup> I livmoderen forenedes forældrenes vævsdele

9. Inden for den feministiske og postkoloniale eksegese taler man om mistænksomhedens hermeneutik. Tanken er, at man søger efter og undersøger det punkt, hvor argumentationen viser sig svag, eftersom det ofte vil være her, at den bagvedliggende ideologi afslører sig. Et sådan punkt vil typisk være at finde, hvor en ellers logisk opbygget argumentation slår over i billedsprog, eller, sådan som det er tilfældet i *De Generatione Animalium*, hvor Aristoteles må søge tilflugt i en hønsegård – dvs. i et erfaringsbaseret argument – for at få sin pointe hjem. Jeg hævder ikke, at Paulus har læst Aristoteles' afhandling, men da der er tale om et værk, som diskuterer de forestillinger om køn, krop og forplantning, der i antikken prægede mere intellektuelle kredse, giver det mening at forstå de diskussioner i brevene, som berører dette tema, på denne baggrund.

10. Aristoteles, *De Generatione Animalium* oversat af A. L. Peck (Cambridge: Harvard University Press, 1942), 738b20-28. Aristoteles' værk om dyrenes forplantning diskuteres i Buch-Hansen, *It Is the Spirit That Gives Life: A Stoic Understanding of Pneuma in John's Gospel* (Berlin: W. de Gruyter 2010), 179-183.

11. Se også Anthony Preuss, "Science and Philosophy in Aristotle's Generation of Animals", *Journal of the History of Biology* 3 (1970), 3.

12. Ifølge Pieter W. van der Horst har den hippokratiske tradition påvirket Hebræerbrevet. For en god gennemgang af antikkens teorier om forplantningen, se van der Horst, "Sarah's Seminal Emission: Hebrews 11.11 in the Light of Ancient Embryology", *Greeks, Romans & Christians Festschrift for A. J. Malherbe*, red. D. L. Balch, E. Ferguson & W. A. Meeks (Minneapolis: Fortress Press 1990); genoptrykt i *A Feminist Companion to the Hebrew Bible in the New Testament*, red. Athalya Brenner (Sheffield: Sheffield University Press 1996), 113-134. Også Adele Rein-

og dannede fosteret; biologisk set tilhørte barnet således begge forældre. Mod hippokraterne hævdede Aristoteles, at alene faderen var at regne for forælder, eftersom det var hans sæd, der rummede den aktive årsag, som gav liv og form til barnet. Moderen bidrog kun med materien. Aristoteles' bevisførelse forløber på følgende vis (*Gen. An.* 730a5-18; Buch-Hansen 2010, 182-183):

1. Hvis manden og kvinden, sådan som den hippokratiske tradition hævder, begge bidrog til fosteret med væv, ville det være umuligt at have to fædre.
2. Men hos hønseavlere, som specialiserer sig i at frembringe præmiehøns, kan man iagttage den praksis, at hønerne befrugtes to eller flere gange. For at opnå det bedst mulige afkom bruger hønseavlere hanner med forskellige fortrin – den bedste til sidst.
3. Hvis fortalerne for den hippokratiske model havde ret, ville denne praksis – ifølge Aristoteles' ræsonnement – resultere i, at afkommet havde et dobbelt antal af organer og lemmer, hvilket enhver, der måtte aflægge et besøg i en hønsegård, vil kunne konstatere, at det har de ikke.
4. Ergo kan hippokraterne ikke have ret.
5. Til gengæld må det være sådan, at den mandlige sæd for det første ikke bidrager til afkommet med noget materielt, men alene med de formative kræfter, som er i stand til at give den kvindelige materie form; og for det andet, at de formative kræfters påvirkning af materien er af en sådan karakter, at effekten af de forskellige bidrag kan adderes.
6. Det er altså ifølge denne betragtning muligt at have *flere* fædre, men kun *én* mor.

De formative kræfter i den vandige sæd knytter Aristoteles til faderens livsånd eller psykiske πνεῦμα; vi ser jo, at væsken er hvid og skummer. Vi skal senere vende tilbage til Aristoteles' argument for det dobbelte faderskab. I første omgang er det den helt ordinære forplantning, som interesserer os. Aristoteles får her ordet, fordi hans ordvalg afslører noget om, hvordan man har tænkt om køn og forplantning. Citatets metaforer giver os desuden det link til den sociale praksis omkring børnefødsler, som vi senere skal bruge for at komme videre. Bemærk derfor, hvorledes Aristoteles beskriver sædens virke i gastro-

---

hartz, "‘And the Word Was Begotten’: Divine *Epigenesis* in the Gospel of John", *God the Father in the Gospel of John*, *Semeia* 85 (Atlanta, Georgia: *The Society of Biblical Literature* 1999) har en fin redegørelse for antikkens forskellige forståelser af forplantningen.

nomiske termer; fosteret bliver i livmoderens køkken kogt og tilberedt efter den opskrift, som sæden har med fra faderen.

No; the semen of the male acts otherwise; in virtue of the *dynamis* which it contains it causes the material and nourishment in the female to take on a particular character; and this can be done by the semen which is introduced at a later stage, *working through heating and concoction* (ἐκ τοῦ θερμᾶναι καὶ πέψαι),<sup>13</sup> since the egg takes in nourishment so long as it is growing. (*Gen. An.* 730a14-18)

I modsætning til den hippokratiske tradition opererede Aristoteles – og med ham den mere filosofisk orienterede del af antikken – ikke med to forskellige køn. I udgangspunktet var der kun ét køn, og det var selvfølgelig mandligt. Til gengæld fandtes der forskellige grader af mandighed. Kvinden var en mand med så svag en psykisk πνεῦμα, at hun ikke evnede at udvikle fuldt menneskelige – dvs. maskuline – karaktertræk. Kvindens svage livsenergi betød, at hun gik i stå på et for hendes *genus* for tidligt udviklingsstade.<sup>14</sup> Den psykiske πνεῦμα havde sit hovedsæde i det hjerte, der fungerede som legemets ildsted eller køkken. Man forestillede sig, at maden fra maven blev optaget i leveren, og dér omdannet til blod, som gennem leverens store kar blev ført videre til hjertet.<sup>15</sup> Her blev næringsstofferne i blodet forarbejdet og tilberedt over *pneumaens* ildsted for derefter – som legemets *room service* eller *dinner transportable* – at blive ført med blodet rundt til de

13. Ifølge *The Online Liddell-Scott-Jones Greek-English Lexicon* har verbet πέσσω køkkenets konnotationer: "II. by the action of fire: *cook, dress*, esp. *bake*, σιτία Hdt. 8.137; ἄρτους Ar. Ra. 505 [...] 2. distribute largess of cooked food ..." (<http://stephanus.tlg.uci.edu>)

14. *Gen. An.* 767b5-10: "anyone who does not take after his parents is really in a way a monstrosity (τέρας), since in these cases Nature has in a way strayed from the generic type. The first beginning of this deviation is when a female is formed instead of a male, though this indeed is a necessity required by Nature (ἀναγκαία), since the race of creatures which are separated into male and female has got to be kept in being". For en diskussion af antikkens "one-sex/one-flesh" model, se Thomas Laqueur, *Making Sex: Body and Gender from the Greeks to Freud* (Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press 1990). Laqueur karakteriserer antikken som "the corporeal theatrics of a world where at least two genders correspond to but one sex, where the boundaries between male and female are of degree and not of kind, and where the reproductive organs are but one sign among many of the body's place in a cosmic and cultural order that transcends biology" (25). Ifølge Laqueur prægede et-kønsmodellen videnskab og filosofi indtil slutningen af det 17. århundrede.

15. For en beskrivelse Aristoteles' forståelse af legemets fysiologi, se Preuss (1970), 1-52. Se også A. L. Peck "The Connate Pneuma: An Essential Factor in Aristotle's Solutions to the Problems of Reproduction and Sensation", *Science, Medicine, and History: Essays on the Evolution of Scientific Thought and Medical Practice Written in Honour of Charles Singer*, red. E. A. Underwood (London: Arno Press 1953), 111-121.



forskellige legemsdele. Den fornemste ret, som hjertets køkken var leveringsdygtig i, var den sæd, hvori faderens egenskaber var indskrevet. Som allerede nævnt, blev faderens sæd anset for at være en vandig opløsning af hans psykiske  $\pi\nu\epsilon\tilde{\upsilon}\mu\alpha$ , dvs. af det stof, som hans sjæl bestod af (*Gen. An.* 735b10-36a30; Peck 1942, xv; Preuss 1970, 26-28).

Kvindens  $\pi\nu\epsilon\tilde{\upsilon}\mu\alpha$  var imidlertid for svag til at frembringe sædens højt raffinerede produkt. Hendes sæd forblev ufærdig og var derfor blodig, og hver måned måtte hun skille sig af med dette affaldsstof. Men Naturen – vis og teleologisk ressourcebevidst, som hun ifølge Aristoteles var – havde fundet en måde at bruge dette stof på (*Gen. An.* 738a34-38b4; Peck 1942, xliii). Menstruationsblodet blev den materie, som mandens formative kræfter virkede på. Der var tale om en logisk slutning, som forholdt sig til det faktum, at kvinden holdt op med at bløde under graviditeten. Uden kvindens menstruationsblod ville de formative kræfter i mandens sæd være som osteenzymen uden mælk. Også denne kulinariske analogi stammer fra Aristoteles (*Gen. An.* 729a9-14). Det var forholdet – eller rettere, misforholdet – mellem de formative kræfter i mandens sæd og kvindens materie, som bestemte afkommets køn. Først når kvinden fik et drengebarn, blev hendes materie – nu ved hjælp af mandens formative kræfter – fuldendt. Aristoteles kunne derfor definere det mandlige princip som det, der genererede uden for kroppen, og det kvindelige princip som det, der lagde krop til mandens reproduktion (*Gen. An.* 716a14f; 729b13-15; 732a1-12). Vi kunne også blive i køkkenterminologien: kvinden lægger ovn til mandens brød. At en gravid kvinde har brød i ovnen, er et idiom, som går tilbage til antikkens litteratur – men også dét skal vi vende tilbage til.<sup>16</sup>

Følgende tanke kunne nu melde sig: Hvis kvinden blev betragtet som en defekt mand – dvs. at hun i sit menstruationsblod besad både den materie, som barnet skulle formes af, og i det mindste visse, om end primitive former for generative kræfter – måtte hun vel ved sig selv kunne frembringe et barn. Selvfølgelig har Aristoteles – som den logiker han er – taget højde for denne mulighed. Det kan kvinden faktisk. Men hvad hun formår at frembringe uden de ordnende kræfter i mandens sæd, er intet andet end den kaotiske klump af tand-, hår- og benvæv, som udgør vævet i en *mola uteri* (*molar pregnancy*) (*Gen. An.* 775b25-776a8).

Aristoteles skelnede mellem plante-, dyre- og stjerneaspektet i menneskets sjæl og genese. Plantesjælen, som styrer dannelse af knogler og stofskiftet, kommer fra moderen gennem hendes menstruationsblod; dyresjælen, dvs. den psykiske  $\pi\nu\epsilon\tilde{\upsilon}\mu\alpha$ , som tilvejebringer sansning,

16. Page DuBois, *Sowing the Body: Psychoanalysis and Ancient Representatives of Women* (Chicago & London: Chicago University Press 1988), 120-129.

bevægelse og instinktive adfærd, kommer fra faderen gennem sæden; endelig får barnet det potentiale for fornuft og tænkning, som gør det til et rationelt menneske, fra stjernerne. Mennesket er altså en hybrid mellem noget dyrisk og noget himmelsk – med kvinden tættere på det første og manden nærmere det sidste. Hvordan dette stjerne-stof, som i antikken blev betragtet som kvintessensen af liv, kommer ind i mennesket, lader Aristoteles ubesvaret. Han henviser blot til, at fornuften kommer til "udefra".<sup>17</sup> Stoikerne overvejede, om det skete gennem åndedrættet. Den samme tanke synes hippokraterne at have haft. I skriftet om *Den hellige syge* fra det hippokratiske korpus, hvor vi finder beskrivelsen af epilepsien, kan man læse en nøje beskrivelse af åndedrættet, sådan som man forstod det i antikken.<sup>18</sup> Den luft, man trækker ind gennem næsen, går først til hjernen. Her efterlader luften den fineste del – dvs. det stof, som antikkens materialister brugte til at tænke med, og som Aristoteles betegnede æteren (*Sacr. Dis.* 178-179). Først derefter fordeltes luften via arterierne til kroppens øvrige organer.

## 2. Installering af den patrilineære genealogi. Ideologi, jura og ritualer

Aristoteles' *epigenese* spejler og understøtter den patrilineære kultur, som teorien blev til i. Men denne interaktion mellem sociologi og biologi står samtidig over for det misforhold og potentielle problem, at alene kvinden har udgjort det forældreskab, man med sikkerhed har kunnet fastslå. Ubehaget ved denne situation kom til udtryk i den græske mytologi, hvor guldalderen ifølge den græske historieskriver Hesiod var en tid, hvor mænd levede udødeligt sammen med guderne. Prometheus' mytologiske forsøg på at stjæle ilden fra guderne resulterede i, at manden fik kvinden og døden som straf.<sup>19</sup> I den græske kultur – præcis som i Bibelen – var mandens fald ind i dødeligheden forbundet med en kvinde; grækerne fik deres Pandora, jøderne og de

17. Aristoteles: "It remains, then, that Reason alone enters in, as an additional factor, from outside, and that is alone divine, because physical activity has nothing whatever to do with the activity of Reason" (*Gen. An.* 736b25-29).

18. Hippocrates, "The Sacred Disease" oversat af W. H. S. Jones, *Hippocrates II* (Cambridge: Harvard University Press 1981), 129-183.

19. Nancy Jay, *Throughout Your Generations Forever: Sacrifice, Religion, and Paternity* (Chicago and London: The University of Chicago Press 1992), 21; 30-32. Stanley K. Stowers, "Greeks Who Sacrifice and Those Who Do Not: Towards an Anthropology of Greek Religion", *The Social World of the First Christians: Essays in Honor of Wayne A. Meeks*, red. L. Michael White & O. Larry Yarbrough (Minneapolis: Augsburg Fortress 1995), 293-333 (326).

kristne Eva. Forestillingen om den patrilineære slægt er det tætteste, manden efter faldet kan komme på en genetablering af urtilstandens udødelighed. Stamfaderens sæd binder generationerne sammen og sørger for, at ikke bare hans navn bliver opretholdt, men ideelt set også hans billede. I hver generation former hans sæd nye – for nu at bruge et moderne udtryk – *kloner* af stamfaderen ud af det forhåndenværende materiale. Denne patrilineære kobling mellem sæd og slægt går imidlertid tabt, når bibeloversættelserne – som fx i Gal 3,16 – vælger at tale om Abrahams “afkom” fremfor hans sæd: “Det hedder netop ikke τοῖς σπέρμασιν i flertal, men i ental (καὶ τῷ σπέρματι σου) og det er Kristus”.

Det er typisk for patrilineære kulturer, at de søger at råde bod på dette misforhold mellem ideologi og faderskabets usikre faktum gennem at det nedvurdere og nedbryde kvindens bånd til barnet; fx gennem at alt, hvad der kan associeres med kvindens reproduktion, anses for at være urent. Dette gælder først og fremmest kvindens blod, men også det barn, som kommer ud af hendes krop. Urenheden institutionaliseres gennem de traditioner, der regulerer kvindens adfærd efter fødslen; fx forhindrer den urene tilstand kvinden i at nærme sig hellige steder. Inden kvinden kan vende tilbage til det sociale liv, må der gå en tid, og hun må først gennemgå forskellige renselsesritualer (Jay 1992, 39-40; Eisenbaum 2004, 677-680).

Misforholdet kommer også til udtryk i den – paradoksale – nedgradering af det biologiske faderskab til fordel for det sociale, som man finder i antikkens romerske lov. Romerne skelnede mellem det biologiske faderskab, *genus*, som refererede til barnets byrd, og det sociale faderskab, der var repræsenteret af barnets *pater*. Referencer til *genus* og byrd var ikke tilstrækkeligt til, at en person kunne gøre hævde på arv og diverse sociale og politiske rettigheder; det krævede, at personen var accepteret som afkom af den mand, som derved blev hans *pater*.<sup>20</sup>

Graviditeten var en kritisk tid, hvor mandens sæd var uden for hans indflydelse (Stowers 1995, 310). Hans πνεῦμα – dvs. (en del af) hans ild – var midlertidigt installeret i kvindens krop for der at bage brød i hendes ovn. Det første, som faderens πνεῦμα skabte i livmoderen, var barnets hjerte, som derefter overtog styringen af barnets vækst. Med fødslen af barnet måtte faderen tage det tilbage, som ideologisk og juridisk tilhørte ham – altså med mindre barnet var moderens barn, dvs. når de kaotiske kræfter, som virkede i hendes materie, havde haft al for stor indflydelse på udfaldet af graviditeten, og faderen derfor ikke ønskede at optage barnet i sin slægt.

20. Caroline Johnson Hodge, *If Sons, then Heirs: A Study of Kinship and Ethnicity in the Letters of Paul* (Oxford: Oxford University Press 2007), 29-30.

### *Køkkenet, ilden og genealogien*

Som allerede antydnet er ideologi ikke i sig selv tilstrækkeligt til at opretholde en social struktur. De ideologiske strukturer må indskrives i kroppene, og det sker først og fremmest gennem samfundets riter. I antikkens græske kultur skete transformationen fra at være moderens barn – dvs. et barn af kødet – til at være faderens legitime barn, gennem en sekvens af riter. Faderen gav et blodoffer ved hjemmets ildsted, han bar barnet rundt om ilden og navngav det (Jay 1992, 30-40; 43-45; Stowers 1995, 315; Eisenbaum 2004, 679-80; Hodge 2007, 27). Først med disse riter blev barnet indoptaget i faderens slægt. Det ofrede dyr blev derefter tilberedt på ilden, og det stegte kød blev efter en nøje foreskrevet orden, som stadfæstede familiens hierarki, fordelt mellem guderne og slægtens mandlige medlemmer (Stowers 1995, 312-20; 326-29). Brændofferet til guderne var en essentiel del af ritualen, der tjente til at genoprette og bekræfte den oprindelige og guddommelige orden. Den ild, som Prometheus havde stjålet fra guderne, blev nu det middel, hvormed den tabte udødelighed kunne genetableres på nye og jordiske præmisser. Overhovedet var måltidsofferet den institution, som på alle niveauer bandt det patrilineære samfund sammen (Stowers 1995, 321-25). Når den unge mand skulle optages i et nyt fællesskab med adgang til nye privilegier, blev den samme rite med blodoffer og guddommeligt måltid gentaget. Græsk kultur var i den grad et sammenspist foretagende.

I artiklen "Greeks Who Sacrifice" peger Stanley K. Stowers på analogien mellem offerriten og barnets tilblivelse (1995, 301-02). Mens moderens blod i livmoderen profanererede mandens ildsted – dvs. hans  $\piνεῦμα$  og sæd – stænker han nu blod fra sit offer på hendes ildsted for at rense det barn, der er hans sæds værk. Faktisk blev den skindpose, som blev brugt til at opsamle offerdyrets blod, i betegnet som  $\ἀμνίον$ , dvs. den fungerede som en analogi til den fosterhinde, hvori kvindens blod havde næret barnet.<sup>21</sup> En tilsvarende semiotisk struktur ser vi i det forhold, at det ildsted, hvorpå moderen tilbereder familiens profane mad, nu af faderen bliver brugt til at tilberede et guddommeligt måltid. Hans ildsted har været deponeret hos moderen og resulteret i hendes barn. Nu tilbereder han et måltid ved hendes ildsted og tager med gudernes velsignelse barnet tilbage. I sin bog *Throughout Your Generations Forever* gør Nancy Jay opmærksom på de to effekter, som måltidsofferet har; det konjurerer og disjungerer; det samler, og det adskiller (1992, 17-29). På en og samme tid sikrer offeret, at barnet

21. Stowers (1995), 302: "The word  $\ἀμνίον$  is the Homeric term for the vessel that collected the blood of the sacrificed animal and from which the blood was poured out over the altar to the god (*Od.* 3.44)".

integreres i faderens slægt og adskilles fra moderen og den urenhed, som hun har påført hans barn. Som Nancy Jay udtrykker det: "Sacrifice is a remedy for having been born by a woman" (1992, 40).

I den romerske kultur muliggjorde distinktionen mellem *genus* og *pater* – og de riter, som var knyttet til denne skelnen – adoption. I de tilfælde, hvor der ingen arving var, eller hvor de, der var, af en eller anden grund ikke var i stand til at varetage funktionen som *pater familias* – familiens overhoved – kunne man adoptere en passende arving. Det ser vi fx blandt de romerske kejsere, hvor både Cæsar og Augustus var adoptivbørn (Eisenbaum 2004, 681; Hodge 2007, 30). Adoption – altså dette at være udvalgt – kunne i den græsk-romerske kultur derfor være forbundet med højere social status end blodets biologiske bånd.<sup>22</sup> Forholdet her synes altså at være det modsatte af den tendens, som vi ser i den samtidige jødedom, hvor der netop blev insisteret på betydningen af blodets bånd.

### 3. Kristi død og opstandelse – og genealogien

#### *Kristi død som adoptionsoffer*

Det er i denne rituelle kontekst, vi skal forstå den fortolkning af Kristusbegivenheden, som Pamela Eisenbaum foreslår i artiklen: "A Remedy for Having Been Born of a Woman. Jesus, Gentiles and Genealogy in Romans". Hvor traditionen har fortolket Kristi offer i lyset af romersk lov om forsoning og genoprettelse af den skadelidte part, foreslår Eisenbaum, at vi i stedet ser Kristi død og offer i analogi med den adoptionsrite, som transformerede moderens barn til faderens. Da det i forvejen ikke var Torahen, men slægtskabet med Abraham, der gav jøderne arvingens privilegier, havde hedningerne først og fremmest brug for at få genealogien bragt i orden (2004, 700).<sup>23</sup> Eisenbaum gør opmærksom på den udvikling, som fandt sted i den rabbiniske jødedom, hvor omskæringen kom til at repræsentere det blodoffer, der skulle sikre barnets indplacering i patriarkernes slægt (683). Denne udvikling forbindes med templets fald, men centraliseringen af kulten under det andet tempel kunne have foregrebet tendensen. Det er i analogi med dette offer, at Jahve har accepteret Kristi død på korset som det blodoffer, der renser hedningerne for deres synd og urenhed, og som gør det muligt at optage – dvs. adoptere

22. Michael Peppard, "The Eagle and the Dove: Roman Imperial Sonship and the Baptism of Jesus (Mark 1,9-11)", *NTS* 56 (2010), 431-451.

23. Eisenbaum (2004), 701: "Gentiles receive the same 'adoption' (υἱοθεσία, 8:15) that Jews already possess (9:4)".

– dem i Abrahams slægt.<sup>24</sup> Men efterhånden som kristendommen løsne sig fra jødedommen, forsvandt denne fortolkning, og den romerske forsoningsøkonomi tog over.

Eisenbaums argument holder i en græsk-romersk kontekst, hvor adoption var forbundet med høj status. Paulus' hedningekristne menigheder ville sikkert have accepteret det. Måske ville en liberal, helleniseret jøde også have kunnet acceptere argumentationen. Men den ville næppe holde i de kredse, som Jubilæerbogen repræsenterede. Som allerede nævnt, var blodets bånd og det fysiske slægtskab med Abraham for denne gren af jødedommen for stærk en identitetsmærke til, at nogen nok så blodig adoptionsrite kunne råde bod på den manglende genealogi. Det er denne problematik, som Caroline Johnson Hodge tager op i sin bog: *If Sons, then Heirs: A Study of Kinship and Ethnicity in the Letters of Paul*. Ifølge Hodge forudsætter det at være legitim arving i en patrilineær kultur to ting:<sup>25</sup>

1. *Den patrilineære biologi* skal – i udgangspunktet – være i orden. Dette er det strenge og essentialistiske kriterium, som tjener til at opretholde ideologien.
2. Men samtidig skal arvingen også være *faderens udtrykte billede*. Dette er det fleksible og pragmatiske kriterium, som sikrer, at man kan manøvrere mellem for mange og for få – evt. ingen eller ingen *egnede* arvinger.

Den protestantiske Pauluseksegeese – og tilsyneladende også Eisenbaum – har traditionelt fokuseret på det sidste kriterium. Forskerne har ment, at det måtte være tilstrækkeligt, at hedningerne havde forfaderens Abrahams tro. Hodge derimod placerer Paulus i samme lejr som forfatteren bag Jubilæerbogen; hverken omskæringen eller nogen anden blodig rite var i stand til at bringe genealogien i orden. Det var ifølge Hodge til gengæld den dåb, som var meget mere end

24. Eisenbaum (2004), 698-699: "I suggest that Paul understands the sacrificial death of Christ as both expiation for sin, particularly Gentile sin, and a reconciling sacrifice that enables Gentiles to be received into Abraham's lineage. [...] In this way, then, Jesus' blood sacrifice is efficacious for Jews, not because such sacrifice atones for sins committed by Jews but because it removes the pollution potentially brought into the community of Israel by Gentiles".

25. Hodge skelner mellem to "seemingly paradoxical conceptions" (2007, 21), som er på spil i konstruktionen af slægtskab og etnicitet: "Whereas the 'essentialist discourse of culture' claims that there is some inherent characteristic which binds a group, the 'processual discourse of culture' insists that this characteristic is not inherent, but created, constructed by group members. Further, these two discourses, although they appear incompatible, are actually complementary: they work together in the creation of ethnic identity". Dog er det sådan, at den strategiske komponent forudsætter den strenge og essentialistiske (22).

en renselsesrite. Hun peger på, hvorledes Paulus i Gal 3 fremhæver dåben, hvor Kristi ånd blev modtaget, som den skelsættende begivenhed i den troendes nye liv. Fordi Kristus selv blev født som jøde, råder modtagelsen af Kristi ånd bod på det genealogiske deficit (2007, 72-75). Eller med et billede fra Rom 11,17-24: gennem Kristus – dvs. gennem hans ånd – podes hedningerne ind på Abrahams oliven- og stamtræ. Hodge er for mig at se på rette spor; blot mangler hun en forklaring på, hvordan dette dog kunne ske. Måske skulle hun have kigget Filon over skuldrene, da han studerede mulighederne i Aristoteles' hønsegård.

### *Filon – Genesis, genese og genealogi*

I sine skrifter laver Filon en allegorisk fortolkning af den første skabelsesberetning. Et filosofisk gemyt som Filon, der ved, at tiden er et resultat af skabelsen, kan selvfølgelig ikke tage denne beretning bogstaveligt; i virkeligheden handler teksten om strukturen i og dannelsen af den menneskelige sjæl. Den femte dag, hvor Gud skabte planterne, refererer selvfølgelig til sjælens planteaspekt, som stammer fra moderen. Den sjette dag, hvor Gud både skabte dyr og mennesker, refererer til sjælens psykiske aspekt, som stammer fra faderen. Og selvfølgelig hører dannelsen af den rationelle og himmelske del af sjælen sabbatten til.<sup>26</sup> Filon forkaster tanken om, at Gud på sabbatten skulle hvile; kosmos ville jo kollapse, dersom Gud holdt sine skabende og opretholdende kræfter tilbage (*Leg.* 1.1-18).<sup>27</sup> Det, som Gud gør på sabbatten, er, at han holder pause – hviler – fra den del af arbejdet, som angår de jordiske ting, for i stedet at koncentrere sig om de himmelske. På sabbatten stræber Gud efter at gøre skaberværket perfekt, og dette involverer først og fremmest at arbejde med den bastard – halvt dyr og halv stjerne – som mennesket er. Af al skabningen har alene mennesket det tvivlsomme privilegium at være i syndens vold. Planter og dyr gør, hvad de ifølge deres natur skal, fordi de kun er udstyret med instinkt. Stjernerne synder ikke, fordi deres åndelige legeme er uden kødets behov og begær. Men mennesket kan stille sin himmelske fornuft i kødets tjeneste og bruge den mod Guds

26. For en nærmere redegørelse for denne tolkning af Filons skrifter, se Buch-Hansen (2010): afsnit 3.2.2. "Philo's two men and the Stoic powers", 123-134; og afsnittene 4.4.1.1. "Virgin birth in Philo?" samt 4.4.1.2. "The *epigenesis* in Philo's theory of the two men", 191-197.

27. Philo, *Legum Allegoriae* I-III oversat af F. H. Colson & G. H. Whitaker, *Philo in Ten Volumes* I (Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press 1929 (1962)), 140-473.



vilje. Derfor privilegerede Gud, ifølge Filon, israelitterne med loven, som Moses selvfølgelig fik overdraget på en sabbat, og som jøderne på samme sabbat burde studere i diasporaens synagoger.

Da Moses steg op på Sinai, skete der ifølge Filon imidlertid mere, end at han fik overdraget Dekalogens to tavler. På bjerget modtog Moses – og jeg citerer fra Filons skrift *Quaestiones et Solutiones in Exodum* – “a second generation, better than the first [...] which has no mother but only a father, who is (the Father) of all” (2.46).<sup>28</sup> Filon fortolker de profetiske egenskaber, som er resultatet af, at Guds ånd tager bolig i mennesket, som en form for himmelsk undfangelse. Men er denne δευτέρα γένεσις så blot metaforisk tale? Nej, ikke hvis vi tænker med Aristoteles og hans hønseavler: Så er det faktisk muligt at have to fædre. Den jordiske fader tager sig af det grove arbejde i kødet; den anden og sidste, selveste Gud, perfektionerer med sin ånd og himmelske sæd skabningen.<sup>29</sup> Moses er m.a.o. Filons “premium breed”. Den anden undfangelse er den fornemste, fordi intet kvindeligt her er involveret. Vi er så tæt på Hesiods guldalder, som en hel-lenisert jøde kan komme.

Men Filon stopper ikke her. Den ånd, som Moses modtog på Sinai, har sådanne kræfter, at den er i stand til at transformere hans sjæl og legeme på en sådan måde, at han i stedet for at dø kan indtage en plads i kosmos nær Gud. Som et indicium på, at noget særligt er hændt Moses, påpeger Filon, at Moses' grav aldrig er blevet fundet.<sup>30</sup> For Filon udgør Enok, Elias og Moses en kosmisk treenighed, der alle har undergået en transformation og transllokation (*QG* 1.86).<sup>31</sup> Det er en tradition, som vi kender fra evangeliernes beretning om transfigurationen (Matt 17,1-13; Mark 9,1-13; Luk 9,28-36); blot er Enok blevet skiftet ud med Kristus. Hos Paulus finder vi kun indirekte referencer til denne tradition. I 2 Kor 3,13 afslører Paulus, at den himmelske glans hurtigt forlod Moses igen, og at Moses forsøgte at skjule dette bag tildækningen af sit ansigt. Paulus benægter således, at Moses skulle have undergået den kosmiske transformation, som Filon hævder. I stedet reserverer Paulus den i 1 Kor 15 for Kristus.

28. Philo, *Quaestiones et Solutiones in Exodum*, oversat af R. Marcus, *Philo Supplement II* (Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press 1953 (1961)).

29. Forfatteren til Første Johannesbrev taler om at have Guds sæd i sig: ”Enhver, som er født af Gud, gør ikke synd; for Guds sæd bliver i ham, og han kan ikke synde, fordi han er født af Gud” (1 Joh 3,9).

30. For en nærmere redegørelse for denne fortolkning af Filons skrifter, se Buch-Hansen (2010): afsnit 7.3 “Philo and the translation of devout men”, 375-86.

31. Philo, *Quaestiones et Solutiones in Genesim*, oversat af R. Marcus, *Philo Supplement I* (Cambridge, Mass. Harvard University Press 1953 (1961)).



### *Opstandelsen i Første Korinterbrev 15 og genealogien i Galaterbrevet 3*

Ifølge nyere tendenser i Paulusforskningen, som inddrager antikkens kosmologi i forståelsen af brevene, burde studiet af den paulinske teologi begynde med en læsning af 1 Kor 15, hvor Paulus diskuterer sin forståelse af opstandelsen.<sup>32</sup> Paulus selv udtrykker det på den måde, at hvis ikke Kristus var opstået fra de døde, ville hans prædiken være tom, troen forgæves og de, der i dette liv har sat deres håb til Kristus, de ynkverdige af alle mennesker (1 Kor 15,14-19). Først efter en længere redegørelse for det specifikke forhold mellem livsform og habitat (1 Kor 35-41), når Paulus i vers 45 frem til sin pointe. I opstandelsen er Kristus blevet transformeret fra den tilstand i kød og blod, der passer til livet i den jordiske sfære, til et åndeligt legeme af den slags, som himmellegemerne besidder: "Den sidste Adam blev en ånd, der gør levende (ὁ ἔσχατος Ἀδὰμ εἰς πνεῦμα ζωοποιοῦν)". For Paulus smelter opstandelse og himmelfart sammen i den ene og samme kosmiske begivenhed, som samtidig får et nedslag i den dåb, hvor Kristi livgivende ånd recirkuleres til dem, der lader sig døbe.<sup>33</sup> Men der sker mere i dåben. Fordi Jesus var jøde af Abrahams slægt, blev han gennem den transformation, som fandt sted i opstandelsen, også til Abrahams sæd, hvilket vi – jf. Gal 3,16 – må forstå helt bogstaveligt. Når Kristi ånd blandes med dåbens vand, har vi de bestanddele, som faderens sæd jo ifølge Aristoteles bestod af. I dåben bringes

32. I bogen *Cosmology and Self in the Apostle Paul: The Material Spirit* (Oxford: Oxford University Press 2010) åbner Troels Engberg-Pedersen sin redegørelse for den rolle, som den stoiske kosmologi spiller i Paulus' tænkning omkring ånden, med en analyse af 1 Kor 15. Bogens første kapitel er en let bearbejdet udgave af en tidligere artikel "The Material Spirit: Cosmology and Ethics in Paul" *NTS* 55 (2009), 179-197, hvor Engberg-Pedersen indleder med følgende betragtning (179): "The importance of the *pneuma* in Paul's thought can hardly be overstated. In fact, once one has become attuned to it, one will find the *pneuma* everywhere in Paul, even where it is not actually mentioned". Eksegeseen står over for den opgave at skulle genlæse det paulinske korpus i lyset af den stoiske kosmologi/pneumatologi. Nærværende artikel kan ses som et bidrag til dette projekt. Som denne artikel har demonstreret, ender dette hellenistiske perspektiv på Paulus' breve med at trække Paulus endnu længere ind i jødedommen, end selv fortalene for det nye Paulusbillede har hævdet. Der er altså ikke noget modsætningsforhold mellem hellenisme/filosofi og jødedom, når det gælder vor forståelse af Paulus.

33. Denne recirkulation af ånden udgør grundtanken i *It Is the Spirit That Gives Life: A Stoic Understanding of Pneuma in John's Gospel*. Jeg fremsætter i bogen den tese, at den stoiske idé om elementernes indbyrdes transformation – dvs. at kød og blod kan blive til ånd (ἀναστοιχείωσις) – ligger bag såvel den paulinske som den johannæiske pneumatologi. Jeg begrundet dette bl.a. med henvisning til Filon, som bruger den tekniske term om Moses' transformation og himmelfart (*Mos.* 2.288). Se en mere detaljeret version af argumentet i Buch-Hansen (2010), kap. 7.

hedningernes genealogi altså i orden. Det forekommer at være i overensstemmelse med denne forståelse, når Paulus åbner sit argument i Gal 3,1-6 med at bringe den skelsættende begivenhed i galaternes nye liv i erindring – nemlig den dåb, hvor de fik ånden.

Hvis vi nu sammenstykker disse overvejelser med Stowers', Eisenbaums og Hodges fine forarbejde, kan vi begynde at ane, hvordan Paulus synes at have forstået dåben og det kompleks af begivenheder, som denne består af:

1. Dåben er en bekendelseshandling for dem, som tror, at Gud i Kristus indfrier løftet til Abraham om, at folkeslagene velsignes i ham.<sup>34</sup>
2. Gud har gjort Kristus til det blodoffer, som har været et standard-element i den rite, hvori barnet adskilles fra moderen og optages i faderens slægt. Kristi offer renser hedningerne for deres synd.
3. Gud svarer på dåbshandlingen med at give den troende Kristi ånd, hvorved personen inkorporeres i Abrahams slægt. Derfor kan Paulus i Gal 3,27-29 konkludere: "Alle I, der er døbt til Kristus, har jo ikklædt jer Kristus [...] og hører I Kristus til, er I også Abrahams afkom, arvinger i kraft af Guds løfte".
4. I dåben bliver de, som tror, også anerkendt og adopteret som den guddommelige Faders børn. Paulus beskriver denne hændelse i Rom 8,14-16: "For alle, som drives af Guds ånd, er Guds børn [...] I har fået den ånd, som giver barnekår, og i den råber vi: Abba, fader! Ånden selv vidner sammen med vores ånd om, at vi er Guds børn". Vi finder den samme hilsen af den guddommelige fader i Gal 4,6.

Dermed er det første – det strenge og essentialistiske – af de to genealogiske kriterier, som Hodge har skitseret, opfyldt. Det andet – og fleksible – kriterium falder imidlertid på plads i samme argument, fordi ånden også sikrer, at hedningerne i deres liv og levned udtrykker forfaderen Abrahams sind og tro.

---

34. I bogen *Baptism in the Holy Spirit: A Re-examination of the New Testament Teaching on the Gift of the Spirit in Relation to Pentecostalism Today* (London: SMC Press 1970) diskuterer James D.G. Dunn den nytestamentlige initiationsrite. Ifølge Dunn har hverken pentacostalismen eller den protestantiske forståelse af dåben rødder i oldkirkens ritual: "while water-baptism is an important element in the complex of conversion-initiation, it is neither to be equated or confused with Spirit-baptism nor to be given the most prominent part in that complex event. The high point in conversion-initiation is the gift of the Spirit, and the beginning of the Christian life is to be reckoned from the experience of Spirit-baptism" (4). Dunn argumenter i bogen for en forståelse af oldkirkens vanddåb som en bekendelseshandling.

I Gal 2,16 opsummerer Paulus den erfaring, som har ført ham og Peter til Kristus: de ved, at intet "kød" opnår retfærdighed gennem loven. Vi må forstå dette udsagn i lyset af Rom 7, hvor problemet jo er, at lovens gode bud kommer til kort over for syndens kraft, dvs. det begær, som har sin grund i kødet (Rom 7,18-20).<sup>35</sup> I Gal 3,21 udtrykker Paulus det samme problem, når han siger, at loven ikke var i stand til at gøre levende (ἐὶ γὰρ ἐδόθη νόμος ὁ δυνάμενος ζωοποιῆσαι). Men dét, som loven ikke kunne, det kan Kristi levendegørende ånd heldigvis. Paulus slår dette fast i Rom 8,11: "Når hans ånd, han som oprejste Jesus fra de døde, bor i jer, skal han, som oprejste Kristus fra de døde, også gøre jeres dødelige lemmer levende ved sin ånd, som bor i jer (ὁ ἐγείρας Χριστὸν ἐκ νεκρῶν ζωοποιήσῃ καὶ τὰ θνητὰ σώματα ὑμῶν διὰ τοῦ ἐνοικοῦντος αὐτοῦ πνεύματος ἐν ὑμῖν)". Åndsmottagelsen sikrer således, at begge genealogiens kriterier er opfyldt. Verbet ζωοποιῆσαι kan altså siges at rumme hele Paulus' kosmologiske teologi.<sup>36</sup> Hvor hedningernes principielle problem var knyttet til det første kriterium, altså genealogien, der har jøderne ifølge Paulus' redegørelser i Gal 2 og Rom 2 et mere pragmatisk problem: de lever ikke op til det andet kriterium. Som det fremgår af billedet i Rom 11,17-24 af oliventræet, er det at være af Abrahams æt ingen garanti mod ikke at blive hugget af. Der gælder altså – ifølge Paulus – et *sine qua non* for begge kriterier. Ergo er Kristustro, dåb og åndsmottagelse også løsningen for jøderne.

Med opfyldelsen af de to kriterier har Paulus opfyldt sin gerning som hedningernes apostel på fornemste vis. På én og samme tid synes Paulus at imødekomme både den hellenistiske jødedomms åbenhed, hvor identitetsmarkørerne allegoriseres, og der sættes fokus på dyd og etik, og den jødedom, som vi møder i Jubilærbogen, der fastholder biologien. Til gengæld står vi tilbage med en Paulus, der fremstår som den radikale farisæer, han var fra begyndelsen.<sup>37</sup>

35. Stanley K. Stowers taler i *A Rereading of Romans: Justice, Jews, and Gentiles* (New Haven CT: Yale University Press 1994) om den "speech-in-character" or προσωποποιία, som var en obligatorisk øvelse i antikkens retoriske træning (16-21), og som Paulus i Romerbrevet gør flittigt brug af, fx i Romerbrevet 7 hvor tilstanden ἀκρασία (eller viljesvagthed) gestaltes.

36. Udover de tre nævnte steder (Gal 3,21; 1Kor 15,45; Rom 8,11) bruger Paulus også verbet ζωοποιῆσαι i Rom 4,17, hvor det refererer til de dødes opstandelse; i 1 Kor 15,22 og i 2 Kor 3,6, hvor den levendegørelse, der tales om, betegner den transformation, som påbegyndes med modtagelsen af Kristi ånd i dåben, og som fuldendes i opstandelsen, og endelig i 1 Kor 15,36, hvor det bruges om kornet transformation fra frø til spire.

37. *Post scriptum*. En kontrafaktisk tanke melder sig her til sidst. Jeg kan ikke lade være med at tænke på, hvordan den vestlige verdens historie ville have taget sig ud, dersom Aristoteles havde studeret hønseavl lidt nøjere. Tænk, hvis han havde indset, at hippokraternes *pangenese* og tokønstanke måske var nærmere sandheden end *epigenesen* og etkønstanke.